



Questo documento è pubblicato sotto licenza **Creative Commons Attribuzione-Non commerciale 2.5**; può pertanto essere liberamente riprodotto, distribuito, comunicato al pubblico e modificato; la paternità dell'opera dev'essere attribuita nei modi indicati; non può essere usata per fini commerciali. I dettagli legali della licenza sono consultabili alla pagina <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.5/it/deed.it>.

Riferimento bibliografico completo:

CONSIGLIERE Stefania, PARAVAGNA Simona, 2008. *Da dentro: relazioni con il possibile*. In: Coppo P., Consigliere S., Paravagna S., 2008. *Il disagio dell'inciviltà. Forme contemporanee del dominio*. Edizioni Colibri, Paderno Dugnano (MI) 2008, pp. 103-137.

Da dentro: relazioni con il possibile

Stefania Consigliere, Simona Paravagna

Il capitale si fa uomo

Nonostante l'età media, la scolarizzazione, il servizio sanitario nazionale, le pensioni, il PIL, quelle che abbiamo davanti e dentro sono rovine di umanità, ricoperte da una glassa colorata di vetrificazione spettacolare. Questa la tesi di buona parte del pensiero critico, dai francofortesi all'*Encyclopédie des Nuissances*. Forse i tempi che viviamo sono obiettivamente grigi, forse non è mai stato molto meglio di così: è questo, in ogni caso, il panorama da osservare. In libreria si trovano buone macchine da visione per misurare l'estensione del danno: tutte fanno riferimento – implicito o esplicito – a un concetto che in società (nella buona società così come in quella cattiva) può essere articolato solo a fatica: *l'antropomorfosi di capitale*. «Il capitale che si fa uomo, fa di ogni uomo il capitale, di ogni vita l'impresa del valore, di ogni persona un'azienda in debito permanente del suo senso, creditrice permanente del non senso generalizzato¹». Sfortunatamente, molte delle prime macchine da visione che sviluppavano questo dispositivo teorico in libreria non sono più da un pezzo (e, in alcuni casi, mai ci sono state).

La Jeune-Fille teorizzata da Tiquin è la descrizione fenomenologica dell'antropomorfosi del capitale nella sua fase attuale, ovvero della produzione sociale di *un rapporto umano che maschera un rapporto mercantile che maschera un rapporto umano*. Un livello di astrazione in più rispetto alla situazione descritta da Marx, in cui il rapporto mercantile maschera il rapporto

¹ Cesarano e Collu, af. 47. Per il concetto di *antropomorfosi del capitale* v. anche Cesarano 1975 e, a trovarla, la rivista «Invariance» edita da Jacques Camatte.

umano, e un ulteriore grado di asservimento dell'umano al capitale. La Jeune-Fille «chiaramente non è un concetto sessuato. Esso si applica tanto al bullo da discoteca quanto alla ragazzina araba conciata da pornstar²». Giovane e femmina perché l'adolescenza è stata inventata in vista del consumo e la riproduzione va colonizzata, «in realtà la Jeune-Fille non è altro che il *cittadino modello* quale la società mercantile lo ridefinisce a partire dalla prima guerra mondiale, in risposta *esplicita* alla minaccia rivoluzionaria. In quanto tale, si tratta di una *figura polare*, che orienta il divenire più di quanto non vi prevalga³».

La Jeune-Fille è l'incarnazione del divenire-merce dell'umano e non nel senso, storicamente superato, del valore d'uso (com'era il caso, ad esempio, nella schiavitù); ma nel senso estremo del feticismo della merce analizzato da Marx. Nell'epoca del dominio totale del capitale⁴, il cittadino modello è innanzi tutto valore di scambio e la sua vita, come quella della merce, s'incentra sull'autovalorizzazione. «La Jeune-Fille appare come il punto culminante di questa *antropomorfosi del Capitale*. Il processo di valorizzazione, nella fase imperiale, non è più solo capitalista: COINCIDE CON IL SOCIALE. L'integrazione in questo processo, che non è più distinta dall'integrazione nella "società" imperiale e che non riposa più su alcuna base "oggettiva", esige piuttosto da ciascuno che si *autovalorizzi in continuazione*. (...) La Jeune-Fille sarà dunque quell'essere che non avrà più alcuna intimità con se stesso *se non in quanto valore*, e di cui tutta l'attività, in ogni dettaglio, sarà finalizzata alla propria autovalorizzazione. In ogni istante ella si affermerà come il *sogetto sovrano* della propria reificazione.⁵»

È quanto si vede e si vive tutti i giorni, con particolare evidenza proprio nel settore che si voleva, alle sue origini, critica del sistema industriale e del lavoro salariato e costruzione utopica di bene comune: il terzo. Indistinzione di tempo di vita e tempo di lavoro, col secondo che esonda e va a occupare ogni anfratto dei giorni e degli anni; informalità amichevole di tutte le

² Tiqqun 1999, p. 10.

³ Tiqqun 1999, p. 10-11.

⁴ Riprendiamo rapidamente i termini della questione, che rimanda alla discussione sul Capitolo VI inedito del Primo libro del *Capitale*. Qui Marx distingue *sussunzione formale* e *sussunzione reale* del lavoro al capitale, intendendo con *sussunzione* il modo in cui il capitale si appropria del lavoro e lo subordina a sé. Nella fase della *sussunzione formale*, che ha luogo tra l'inizio del XVI e la fine del XVIII secolo, nel rapporto fra capitale e lavoro hanno preminenza i meccanismi d'accumulazione di tipo mercantile e finanziario e i saperi degli artigiani (ovvero, degli «operai qualificati»). Nella fase della *sussunzione reale*, che inizia con la prima rivoluzione industriale, il lavoro esecutivo maggioritario viene progressivamente parcellizzato (fabbrica taylorista e poi fordista) e dequalificato, mentre il lavoro concettuale minoritario è sovra-qualificato; il *sapere* viene incorporato nel capitale fisso e nell'organizzazione aziendale. La terza tappa, quella del dominio totale, è abbozzata da Marx nei *Grundrisse* e prefigura il capitalismo cognitivo dentro cui oggi ci muoviamo. In questa fase, avviata dalla crisi sociale del fordismo, il sapere è in possesso di un'intellettualità diffusa (il *general intellect*) e il carattere della produzione è sempre più immateriale; a ciò si accompagna la crisi della legge del valore-lavoro e il ritorno di meccanismi d'accumulazione finanziari. Per un'analisi di questi temi v. Virno 1994.

⁵ Tiqqun 1999, p. 14.

relazioni a mascherarne la reale valenza mercantile; configurazioni sociali subite nei termini dell'amicizia e dell'inimicizia personali (da cui, anche, la diffusione massiccia del discorso popolar-psicologico a lavar via preventivamente ogni istanza politica); modalità seduttiva applicata a tutte le interazioni come motore di autovalorizzazione; cooptazione di ogni forza lavoro tramite inclusione in reti di relazioni informali; necessità di restare a galla individualmente sul mercato degli individui equivalenti; captazione sociale e messa al lavoro delle qualità e delle competenze soggettive, il cui capitale dev'essere costantemente aumentato per mezzo della formazione. Se nel lavoro salariato classico l'asservimento originario era almeno coatto, l'impiego attuale è sfruttamento integrale di un individuo socialmente prodotto come agente del suo stesso asservimento: ciò che viene richiesto, infatti, non è solo la prestazione temporale di forza-lavoro, ma anche l'adesione agli intenti in nome di un bene superiore, l'introiettamento del credo sociale. Come nelle organizzazioni religiose, gli adepti condividono un ideale e in nome di questo – e non per vile denaro – fanno ciò che s'ha da fare; ma a differenza del modello religioso, il terzo settore non garantisce ai propri fedeli né un tetto, né un piatto di minestra alla sera: solo un gruzzolo di autovalorizzazione da spendere sul mercato della bontà di massa. In questo senso, il mantra *mission-vision-values* delle industrie alla moda (che tuttavia a fine mese ancora pagano stipendi) non è che una pallida e ridicola imitazione di quanto maturato altrove, nel mondo "civile" e "democratico" di chi, lavorando, vuole anche far del bene al prossimo.

Pignarre e Stengers⁶ analizzano invece il capitalismo contemporaneo applicando la categoria etnologica della stregoneria: la strana paralisi politica che ha funestato gli anni Ottanta e Novanta, lo schiacciamento di tutti i cittadini d'occidente sopra il principio di realtà (i vari «fa schifo ma è così», «bisogna pur vivere», «sì, ma io che posso farci?»), l'incapacità di uscire dal comando e di inventare in autonomia modi diversi di vivere, diventano sintomi del funzionamento potente di un particolare meccanismo di dominio, quello stregonesco appunto, in grado di «rubare l'anima» ai soggetti istituendosi come orizzonte unico di realtà. Il modo di funzionamento del capitalismo uccide la politica proponendo ai soggetti solo *alternative infernali*, ovvero situazioni che non lasciano altra scelta che non siano la rassegnazione o la denuncia impotente (per degli esempi basta guardarsi attorno: dalla riforma delle pensioni alla viabilità urbana, dal lavoro a progetto alle votazioni politiche). Il capitalismo mostra quindi, all'apice del suo percorso storico, somiglianze notevoli con fenomeni etnici "arcaici" quali la possessione, il malocchio, l'affatturazione; e con la mafia, vero *trait d'union* fra lo stregone-individuo delle società di villaggio e lo stregone-sistema del capitalismo mondializzato⁷. Ora,

⁶ Pignarre e Stengers 2005.

⁷ Per un'analisi nei termini della filosofia politica delle analogie fra mafia e capitalismo globale, v. Cavallaro 2005; l'intuizione del legame fra mafia e stregoneria (di cui è sintomo, ad esempio, la circolazione dei film sulla mafia nell'altipiano Dogon in Mali) è sviluppata in Coppo 2007.

l'azione propria della stregoneria è quella di trasformare i soggetti in "piccole mani", galoppini⁸ che lavorano alacremente al mantenimento del sistema stesso che li incatena, incapaci di immaginare nient'altro che non sia l'eterno riproporsi di quel che già c'è. L'azione stregonesca, insomma, produce zombie. In questo passaggio, le categorie analitiche dell'antropologia sono effettivamente pertinenti: le piccole mani non sono infatti tali per natura (traducendo: nessuno nasce zombie, nessuno nasce servo del sistema), ma vengono prodotte come tali «per via di un "sì" che ha qualcosa a che vedere con ciò che gli antichi chiamavano "dannazione"⁹». Il vampirismo del capitale si nutre dell'uniforme passività dei soggetti, della loro adesione all'organizzazione dell'esistente; e la ottiene non tramite l'uso della forza e della coercizione, come avveniva all'inizio delle società disciplinari descritte da Foucault¹⁰, ma con un raffinato sistema di iniziazioni. «La fabbrica delle piccole mani è una produzione permanente. Può essere "organizzata" – come nel caso dello "sverginamento" dei consulenti –, ma più di frequente è diffusa. Ha sempre qualcosa a che fare con un'iniziazione, con il reclutamento nel gruppo di coloro che "sanno". Ma è un'iniziazione "nera", l'adesione a un sapere che separa le persone da ciò che esse spesso continuano a sentire, e che respingono dal lato del sogno o dell'ipersensibilità da cui bisogna difendersi.¹¹» Non è difficile leggere, in questa iniziazione nera, il lato oscuro del cognitariato, a volte esplorato solo nel suo lato solare.

L'ipotesi di una vera e propria stregoneria del capitale spiega adeguatamente la diffusione di un sentire di tipo paranoico, le cui tracce sono visibili sia nelle spiegazioni pubbliche degli eventi che nello stato emotivo dei singoli individui. In origine categoria della patologia mentale, la paranoia consiste nell'adesione a un dispositivo mentale d'interpretazione del mondo che è sì irrealista (e quindi patologico), ma assolutamente coerente. Nella paranoia la realtà perde ogni carattere di contingenza e complessità e diventa la scena univoca di un enorme complotto di cui ogni dettaglio è significativo e tutti gli eventi sono concatenati secondo un piano preordinato¹². La paranoia in cui, secondo Lacan, «tutto è segno¹³» equivale all'espunzione dal mondo – e quindi da sé – dell'ambivalenza e dell'alterità: è la rimozione di ogni altro, di ogni altrove, di ogni altrimenti, e soprattutto di quelli interni. Ma è anche la rimozione del carattere contingente, precario e storico di ogni singolo evento, di ogni momento dell'esistenza: dove tutto è già segno interpretato, niente può arrivare davvero a significare, nessun senso nuovo può prodursi. La diffusione della paranoia in questi anni è uno degli esiti più chiari dell'intersezione fra la

⁸ *Petite main* indica, in francese, l'apprendista delle botteghe di sartoria, ma viene impiegato anche a significare "galoppino", "uomo o donna di mano". La traduzione italiana *piccole mani*, fedele alla lettera del francese ma non al senso tecnico del vocabolo, ha tuttavia una certa forza icastica.

⁹ Pignarre e Stengers 2005, p. 53.

¹⁰ Foucault 1975.

¹¹ Pignarre e Stengers 2005, p. 53.

¹² Freud 1901; Forti e Revelli 2007 a.

¹³ Lacan 1955-1956, p. 12.

macrostruttura dell'organizzazione delle cose e l'esito di questa sulla struttura soggettiva, specchio della relazione oscura fra potere e psiche: «troppo frequentemente, e di certo non solo oggi, i soggetti che si trovano nella spazio pubblico finiscono per diventare gli attori di una scena in cui le parti sono rigidamente assegnate, secondo un copione che ha dimenticato il riferimento alla realtà¹⁴». Applicando l'ipotesi di Pignarre e Stengers, la paranoia è il sentimento proprio di chi percepisce il rischio reale della soggezione a un potere malevolo (stregonesco, appunto), in grado di determinare ogni singolo evento e ogni concatenazione secondo un piano oscuro e inaccessibile ma potentissimo. La paranoia, insomma, è la declinazione del sentire proprio di chi perde il senso della contingenza e del possibile. I suoi esiti sono chiarissimi in molti fenomeni della contemporaneità: nelle scelte politiche sulla sicurezza; nella costruzione di un nemico inacchiappabile e onnipotente; nelle emergenze che si susseguono senza sosta, ogni volta pericolose e ogni volta dimenticate; nella chiusura esclusiva degli individui in ambienti piccoli in cui ogni parametro è controllabile (si pensi alle "città fortezza" del continente americano); nell'incapacità di relazione in presenza (da cui la diffusione di relazioni virtuali); nell'ossessione per le procedure e i protocolli. E naturalmente, nella paura dello straniero.

I due testi, si diceva, sono buone macchine da visione e persino fra di loro *plug&play*: le Jeunes-Filles sono appunto i galoppini del capitale, declinate nella forma per ora estrema dell'autovalorizzazione di sé come merce sul mercato delle relazioni umane; la Jeune-Fille è lo zombie del capitale. Qualcosa tuttavia manca: la visione binoculare arriva lontano, ma non riesce a ritornare sul vedente. Una critica resta da fare, sia sulla base dell'insoddisfazione che entrambi i testi lasciano, sia a partire da quanto già si poteva leggere nelle analisi più vecchie.

Il punto è questo: entrambi i dispositivi teorici ripartiscono il mondo e identificano un polo oppositivo. In Pignarre e Stengers il capitale come centro del sistema stregonesco è ontologicamente diverso dalle schiere di galoppini che lo servono e quindi nominabile, circoscrivibile in quanto esterno ed eterogeneo rispetto ai soggetti che lo subiscono. Non a caso, la *nominazione* è il primo atto politico che gli autori rivendicano in quanto eredi di Marx e di Seattle: dare un nome al nemico aiuta a vederlo, a ricordarsi che esiste, a non smarrirsi in un orizzonte talmente largo da diventare, paradossalmente, invisibile. "Sistema di potere", "cupola", "vertice", il capitale è la macchina che gira e fa girare, l'occhio maligno che strega e riduce i soggetti a zombie. Per via di questa separazione fra il capitale e i soggetti, e della comune "fratellanza nel Capitale" degli umani, Pignarre e Stengers possono dichiarare, correttamente, che quella delle piccole mani non è una categoria sociologica che ripartisce gli umani in due gruppi (i cattivi che servono il potere e i buoni che non ci stanno), ma una posizione esistenziale che colonizza e attraversa le giornate di tutti. Nello stesso soggetto, nella stessa giornata, si susseguono e a volte perfino coesistono posizioni diversissime: adesione alla macchina in alcune zone, adeguamento in altre, resistenza in altre ancora. Si tratta allora, secondo gli autori, di costruire delle zone protette, spazi sottratti alla logica della macchina in

¹⁴ Forti e Revelli 1997 b.

cui siano possibili *altri* processi di pensiero e di emozione rispetto a quelli comandati dal capitale, sorta di “cerchi magici” che proteggono i soggetti dal sortilegio delle alternative infernali permettendo loro di (ri)attivare modalità differenti. Proposta condivisibile, ma che non tocca il problema più grave: se per disfare la fattura bastasse aprire spazi differenti, la riduzione a piccole mani sarebbe null'altro che uno scherzo durato troppo, il cattivo trip di soggetti ammalati che servono padron Capitale mantenendo però intatta la loro umanità di base. E invece il problema decisivo nella riflessione sul potere è capire perché chi è schiavo lavora alacremente al proseguimento della propria schiavitù e trova scandalosa l'idea di un mondo in cui *lui personalmente* non sia più schiavo¹⁵. Gli spazi "anti-stregoneschi" sono pertanto accessibili solo a chi l'anima se l'è già – almeno un po' – ripigliata, agli schiavi affetti da drapetomania¹⁶; ma intere legioni di galoppini restano ostaggio dell'incantesimo capitalista, stregate da una *società dello spettacolo* cui curiosamente Pignarre e Stengers non fanno mai riferimento e dentro cui la vecchia categoria di alienazione resta un eccellente strumento di analisi della realtà.

Tiqqun, invece, vede bene l'integralità dell'asservimento soggettivo, il paradosso del volere soggettivamente quel che ci riduce a oggetto, e quindi l'impossibilità di tracciare una linea di demarcazione fra capitale da un lato e umani dall'altro: il nemico è dentro, non è il capitale come sistema o comando separato, ma il *farsi uomo* del capitale medesimo, il voler-essere-schiavo dello schiavo. La linea che in Pignarre e Stengers separa capitale e umani, in Tiqqun divide gli umani in due: da un lato le Jeunes-Filles zombizzate, prodotte dal capitale e ad esso solidali fino a diventare soggetti sovrani della propria integrale mercificazione; dall'altro le soggettività ribelli, le forme-di-vita irriducibili alla logica del dominio che, per qualche ragione, sono riuscite a restare immuni alla "formattazione Jeune-Fille", liberi da domesticazione. Ancora una volta, buoni e cattivi: non più secondo l'ecumenismo della fratellanza nel capitale e della sottrazione tribale al padre castrante, ma secondo una visione del conflitto in cui alcuni (le Jeunes-Filles) *sono* il capitale divenuto uomo, e gli altri sono invece soggetti in qualche modo "naturali", liberi e resistenti: gli umani dopo l'apocalisse, i soggetti nudi che risorgono dai sacelli nel giorno del giudizio.

C'è una ragione precisa per cui Tiqqun si muove sul versante apocalittico della critica, anziché su quello hobbesiano di un'umanità cattiva in cui *homo homini lupus*: è perché mira a salvaguardare l'istanza rivoluzionaria. L'antropologia pessimista di Hobbes non contempla rivoluzione possibile: il Leviatano è dispositivo necessario proprio nella sua durezza; al suo disgregarsi non ci sarebbe liberazione degli individui ma ricaduta in uno stato di natura

¹⁵ Così Deleuze (1981) nel corso su Spinoza: «Il suo [di Spinoza] problema politico se lo pone in un modo molto bello, ancora molto attuale: (...) capire perché le persone si battono per la loro schiavitù. Hanno l'aria di essere talmente contenti di essere schiavi, che sono pronti a tutto pur di rimanerlo».

¹⁶ Malattia mentale, descritta dal medico americano Samuel A. Cartwright nel 1851, che spingeva gli schiavi a fuggire dalla schiavitù e a cercare la libertà.

intrinsecamente peggiore rispetto a qualsiasi forma di vita associata. Tiqqun vede bene la coappartenenza integrale del leviatano e dell'umanità che esso struttura (l'illustrazione di prima pagina del *Leviatano* rappresenta un gigantesco monarca il cui corpo è costituito dai corpi dei sudditi); per poter ancora pensare alla rivoluzione deve quindi affidarla a ciò che leviatano non è: individui che non si compongono nell'immagine mostruosa del sovrano; e siccome il leviatano è anche ciò che permette la fuoriuscita dallo stato di natura, i soggetti "liberi" di Tiqqun non possono essere altro che genericamente umani, umani pre- o post-societari. Che tuttavia non esistono: non è un caso se l'acutezza chirurgica nella descrizione della Jeune-Fille non ha poi corso nella descrizione della potenza nascosta delle soggettività ribelli, indicate al modo negativo come ciò che è genericamente umano: inoperosità, estraneità, finitudine¹⁷. Se la profilazione di cittadini del capitalismo contemporaneo produce tendenzialmente la Jeune-Fille, nessuno che si muova entro quell'orizzonte può dirsi salvo, e chi si proclama immune dalla zombizzazione finisce col fare, al secondo grado, il medesimo gioco autovalorizzante imposto dalla macchina. *La Jeune-Fille, c'est moi.*

Homo sapiens si fa umano

È una questione di antropologia, nel senso di "filosofia dell'umano". Pignarre e Stengers sono discendenti di Rousseau e del cristianesimo: un'umanità sostanzialmente buona viene pervertita e zombizzata da un nemico specifico, ma conserva comunque in sé tutte le qualità dell'umano e si può pertanto liberare. Tiqqun invece mescola Hobbes e il messianesimo: la grande parte di ciò che diciamo "umanità" è null'altro che macchina, pila voltaica del sistema, come in *Matrix*; alcuni invece sfuggono alle illusioni della matrice e sono allora l'umanità generica in cui riporre le speranze di comunismo. Qui sta il primo nodo cruciale di ogni riflessione sulla natura umana. L'antropopoiesi – il processo attraverso cui ciascuna cultura produce un adulto specifico a partire da un neonato di *Homo sapiens* – è necessaria per accedere all'umanità generica; al di fuori della domesticazione culturale l'umano in sé non esiste, né buono né cattivo né generico, e non c'è nessuna soggettività ribelle perché, drasticamente, non c'è soggettività alcuna. Il capitalismo contemporaneo fa danni, il suo farsi uomo produce rovine fuori e dentro: d'accordo; ma per noi non c'è altro punto di partenza che questo, nessun "altrove" naturale a cui tornare, nessuna genericità umana pronta ad accoglierci al di fuori dello specifico disastro che siamo. Il dato di partenza è che *siamo* capitale – così come il plebeo romano era impero, il contadino duecentesco era chiesa e il mercante parigino del Seicento era monarchia assoluta. Non c'è contro storia che tenga perché non c'è soggetto storico libero dalla storia, nessuna generica identità umana che lotta nel tempo contro i misfatti di un potere dalle forme diverse ma sempre cattivo. Occorre per questo rinunciare a ogni idea di un'umanità diversa, e più felice, di quella presente?

¹⁷ Tiqqun 2000 e 2004.

Facciamo un passo indietro. Il capitale si fa uomo (*antropomorfosi del capitale*) e, contemporaneamente, l'uomo si fa capitale (*antropopoiesi nel capitale*). Sono due modi di un medesimo processo, due punti di accesso analitico. In primo luogo si tratta di andare a vedere, con Tiqqun, fino a che punto siamo prodotti dei nostri tempi e della nostra cultura, delle sue diverse linee di tensione; quanto il meccanismo del capitale coincide con l'essere stesso degli individui. È illusorio, o regressivo, credere che altrove le cose stiano o siano state altrimenti: non c'è società umana che sia, in nessun senso possibile, di natura, perché tutte provvedono fin da subito all'inculturazione rigorosa dei nuovi arrivati, trasformandoli ontologicamente da animali biologicamente poco individuati e altamente potenziali in adulti presenti nel mondo con una certa potenza. Essere umani, far parte dell'umanità, non significa solo essere un membro della specie *Homo sapiens*; a differenza di quello che accade agli altri animali, negli esseri umani la biologia non basta, il corredo bio-genetico che caratterizza la specie non è sufficiente: per arrivare a essere umani serve anche un lungo processo di umanizzazione. Mentre un coccodrillo è un coccodrillo fin dal suo concepimento, e così per tutte le specie viventi che, nell'arco della loro esistenza, sviluppano in modo più o meno conseguente un programma biologico che le fa adatte a un ambiente specifico, gli esseri umani diventano tali solo attraverso un processo di plasmazione in cui il programma biologico, più che fissare limiti, sembra per così dire *in sospeso*: in questa sospensione, il lavoro della dimensione collettiva innesta delle facoltà generiche attraverso un lungo lavoro bioculturale che non può non esserci, pena la non sopravvivenza del piccolo o quantomeno il suo sviluppo dimidiato¹⁸. Il neonato umano arriva sulla terra in una situazione di totale inettitudine e di radicale esposizione a un *mondo* che, al contrario dell'ambiente specifico e chiuso dentro cui gli animali si inseriscono già pre-adattati, è sempre eccedente, indeterminato, aperto¹⁹. I bambini arrivano quindi in condizioni ontologiche di pericolo estremo: se non vengono immediatamente accolti da una comunità non solo non sviluppano le facoltà proprie dell'umanità (facoltà di linguaggio, di astrazione, di calcolo, di progettazione, di affetto ecc.), ma, più radicalmente, non sopravvivono²⁰. L'“uomo naturale”, l'“uomo in generale”, il mero esito del programma biologico, *non esiste*.

Il lavoro primo e primario di qualsiasi cultura è quindi quello di fissare la presenza degli individui che accoglie: costruendo dei ripari, assicurando delle posizioni, solidificando delle basi, essa permette ai soggetti che ne fanno parte di non sperimentare più come angosciose o paralizzanti situazioni che possono altrimenti essere mortali. Questo viene fatto attraverso una

¹⁸ Notiamo, di passaggio, che questa caratteristica non è esclusiva della specie *Homo sapiens*, che la condivide con le specie facenti parte dei cosiddetti "mammiferi superiori" (primati, elefanti, mammiferi marini ecc.): tutte queste forme viventi hanno bisogno di accudire i piccoli per un periodo più o meno prolungato, di farne degli adulti tramite un processo di acculturazione. Ciò che è eccezionale nella nostra specie è la durata delle cure parentali, la loro intensità, il grado della loro necessità per lo sviluppo del piccolo e la notevole "prematurità ontogenetica" dei bambini alla nascita.

¹⁹ Virno 1994; Agamben 2002.

²⁰ Impressionanti, a questo proposito, i dati sulla mortalità dei neonati istituzionalizzati e sulla sindrome del nanismo da privazione affettiva (Gardner 1972).

messa in forma delle potenzialità che il nostro programma biologico lascia aperte, ciò che plasma gli individui secondo linee precise e trasforma la mera materia *Homo sapiens* in un adulto specifico. Bisogna guardarsi dal pensare a questo processo come a qualcosa di esclusivamente mentale, astratto, che si aggiungerebbe come un vestito sopra una natura materiale vera e imm modificabile: nel processo che ogni cultura mette in atto per umanizzare i propri membri ne va non solo delle idee e delle credenze, ma degli stessi parametri biologici. Non solo le teste vengono plasmate, la cultura entra nei corpi: modifica le reazioni fisiologiche; abitua a un regime particolare rendendo impervi tutti gli altri regimi possibili; piega a determinati lavori e a determinati sforzi; determina le vie e i modi del dolore e del piacere; attiva alcune piste lasciando silenti altre. Peraltro, l'accesso storico all'umanità specifica è anche ciò che apre ciascun soggetto al genericamente umano: non c'è altra lingua né facoltà di linguaggio se non a partire da una lingua specifica; non ci sono modi dell'intelletto e dell'affetto da esplorare se non da dentro una configurazione psichica inaugurale. Il possibile (il genericamente umano) esiste solo in virtù del necessario (l'umano specifico).

La necessità d'innestare l'antropopoiesi sopra una biologia insufficiente è uno dei pochissimi dati davvero universali ricavabili dall'antropologia: i diversi modi dell'umanità non sono accomunati da nessun particolare contenuto culturale, da nessuna natura umana specifica che ne predetermini le forme, da nessuna costante culturale; da niente che non sia la necessità di diventare umani lungo forme storiche specifiche. Ma proprio per via della potenzialità che caratterizza la specie, questo innesto che fa divenire umani ha un lato in ombra. Il processo di antropopoiesi è per sua natura ambivalente: da un lato rende possibile l'umanizzazione garantendo la presenza soggettiva necessaria; dall'altro lega gli individui a contenuti specifici, a una verità specifica che li imprigiona in una stretta al contempo salvifica e potenzialmente mortale. La verità non è solo, come nella tradizione logica occidentale, adeguamento delle proposizioni al mondo, ma è soprattutto – e in primo luogo – pensiero incarnato: è il modo in cui scattano i muscoli, in cui il cuore batte, in cui le cellule producono le proteine. I soggetti umani specifici sono prodotti e strutturati attorno a verità specifiche, che ne scandiscono la vita e, in larga misura, ne determinano la morte²¹. Non importa se queste verità assumono, ai nostri occhi, aspetto scientifico, o religioso, o mitologico; se siano banali o fantasiose; e neppure importa come vengono designate all'interno del sistema in cui vigono. Importa solo il loro *effetto di verità*, ovvero l'insieme di ciò fanno accadere ai soggetti, il modo in cui li strutturano e ciò a cui li destinano. Quello che sta fuori dai confini stabiliti, ciò che non rientra fra gli eventi culturalmente lavorati dalla tradizione, ingenera terrore perché coincide col venire meno della presenza: la *hybris* dei greci, la fine del mondo di De Martino, lo spaesamento a volte fatale dei viaggiatori.

²¹ Uno dei *topoi* della letteratura etno-antropologica riguarda appunto gli effetti avversi della violazione degli interdetti: giovanotti nel pieno degli anni che, per aver involontariamente infranto un tabù, si mettono a letto e nel giro di qualche giorno muoiono; disgrazie a catena che affliggono una famiglia a seguito dell'inadempienza a doveri rituali; e così via. A noi meno evidenti sono invece, per ovvi motivi, gli effetti avversi del sistema di verità occidentale.

Nell'ultimissimo Foucault²² si trova un'utile distinzione fra potere e dominio, contro l'idea ingenua secondo cui "potere" equivale a "oppressione". La relazione di potere è quella che, anche attraverso lo slivellamento degli individui, *fa divenire* il soggetto, che lo rende possibile in quanto tale, che lo protegge e lo potenzia. La prima e primaria relazione di potere è quella attraverso cui i neonati della nostra specie sono umanizzati dagli adulti che li accolgono, e un *far divenire* s'incontra poi, in fogge e misure variabili, anche nella relazione di maestro-allievo, nel rapporto terapeutico e ogni volta che l'iniziale slivellamento di potere fra soggetti non mira alla propria eternizzazione. Nella relazione di potere il soggetto viene "fatto" secondo certe linee che tuttavia, non essendo cristallizzate, consentono un certo grado di libertà, una possibilità di "fare" a propria volta, di co-agire. Ne segue, per cominciare, che tutte le relazioni sono relazioni di potere, anche quelle più egualitarie, nell'esatta misura in cui i soggetti coinvolti divengono e si modificano reciprocamente deviando dalle loro traiettorie inerziali iniziali. Nelle relazioni di dominio l'individuo è invece completamente assoggettato ad altro: a un apparato, a un'idea, a una sostanza; il suo divenire bloccato, le possibilità di ulteriore soggettivazione preventivamente sbarrate. Non si tratta, com'è evidente, di modalità alternative che si escludono reciprocamente, ma dei due estremi di un continuo: in ogni relazione potere e dominio si mescolano e si accavallano, linee di forza spingono in una direzione o in un'altra.

Nel processo in cui gli umani vengono costruiti in quanto tali è assai facile che il dislivello iniziale di potere si trasformi in dominio, che ciò che è stato utile una volta divenga l'orizzonte intero dell'esistente. La plasticità umana fa sì che in ogni momento il divenire psichico e collettivo possa essere canalizzato in modo molto stretto e perfino bloccato; ciò che protegge può essere ciò che rinchiude, i dispositivi che tolgono la paura possono anche, rovesciati, farla fiorire rigogliosa. In un certo senso, l'antropopoesi è la forma prima, inaugurale e più potente di ciò che i greci chiamavano *pharmakon*: una potenza che può essere benevola e curare, oppure malevola e uccidere; qualcosa che va maneggiato con attenzione, col quale occorre essere cauti. «Qui è possibile la vita» potrebbe essere il motto del potere che ripara; «solo qui è possibile la vita» è l'insegna del dominio che fossilizza; la tensione fra i due è l'essenza stessa del *pharmakon*, motore della sua oscillazione fra l'essere salvezza o essere dannazione.

La possibilità – e la realtà – del dominio fa quindi parte, in modo ineludibile, del divenire della specie, e la deriva del potere in dominio e i suoi effetti sono il nodo stesso della riflessione politico-filosofica. Nelle relazioni fra soggetti e nella strutturazione dei sistemi, il dominio è sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Nella sua forma più essenziale, consiste nell'estrazione di valore (sia esso valore economico, come nella tradizione marxiana, o autovalorizzazione del soggetto dominante, come nelle analisi di Lacan e Foucault) a partire dallo stato di bisogno dell'altro. Esso è tanto più pericoloso in quanto *produce* individui dominati, ottundendo in primo luogo quella relazione col possibile che, sola, potrebbe far loro desiderare di modificare la situazione di assoggettamento in cui si trovano (solo chi si mantiene in relazione con la

²² Foucault 1984.

possibilità che si dia altro è in grado di operare perché altro si dia). Il dominio è difficile da spezzare non *nonostante*, ma *perché* dimezza i soggetti, ne impedisce la crescita, ed è forse anche la manifestazione più chiara della non pre-esistenza del soggetto al contesto, del fatto che un soggetto è tale solo entro relazioni che ne rendano possibile la soggettivazione. Nessuna natura intrinsecamente libera si ribella a ciò, nessun fiorire radioso di umanità a farsi beffe dell'oppressione. L'umanità che resiste al deserto è quella che conosce l'ubicazione dei pozzi, che si ripara dalle tempeste, non quella che mangia sabbia: ma conosce la dislocazione delle fonti e sa costruire ripari solo chi l'ha imparato. Individui la cui precoce (e quindi ancora fragile) soggettivazione è bloccata in una situazione di dominio risultano spesso dimidiati, "interrotti", e tenderanno a riprodurre a loro volta l'unico contesto che hanno conosciuto²³. Anche nel caso di relazioni di dominio sopravvenute, forzate sopra soggetti già pieni, la risposta è tutt'altro che scontata: nel funzionamento ordinario (e ordinariamente intollerabile) dei campi di concentramento nazisti non si sono mai registrate ribellioni. La fuoriuscita dal dominio richiede la costituzione del soggetto, ma il dominio è precisamente ciò che tale costituzione impedisce. In una situazione di dominio perfetto nessuna resistenza è più possibile perché non residua alcun soggetto in grado di resistere: questo è il capolavoro d'ingegneria sociale del nazismo, ed è quel che sanno bene i torturatori²⁴. Il soggetto isolato, per quanto saldo, è comunque perdente rispetto al contesto, perché la sua stessa soggettività richiede, per continuare a esistere, una collettività, un *milieu* transindividuale di relazioni di potere: per questo la prima mossa di ogni dominio è quella di separare. La fuoriuscita dal dominio (comunque essa avvenga: per fuga, per ribellione, per mutamento delle condizioni) richiede strutturalmente una collettività in grado di far esistere, almeno in qualche misura, un diverso mondo, una forma di vita in cui quella dominazione non abbia più spazio²⁵.

²³ Questo il *locus* della questione pedagogica, che poco ha a che fare con la sostituzione del sorriso alla cinghia e della gentilezza alle maniere brusche. Il dominio è multiforme, può prendere le forme esteriori dell'oppressione odiosa come quelle della delicata persuasione. (Due recenti "romanzi di formazione" – *I quasi adatti* di Peter Høeg e *Non lasciarmi* di Kazuo Ishiguro – esplorano quel che accade in queste pieghe, quando il progressismo gentile sostituisce il vecchio autoritarismo all'interno di un macrosistema che, tuttavia, resta identico.)

²⁴ Sironi 1999.

²⁵ Nei termini di Pignarre e Stengers, una delle caratteristiche del dominio è quella di mettere i soggetti di fronte ad alternative infernali. Vediamo un esempio che ha il pregio della chiarezza. Nella comune mentalità occidentale l'escissione del clitoride è una pratica barbarica che deve essere vietata, senza se e senza ma, con la forza dell'intervento di legge. E non v'è dubbio che, nella sua stessa meccanica, l'escissione sia, a tutti gli effetti, una pratica di dominio che ostacola la soggettivazione delle donne impedendo loro l'accesso a una parte del piacere sessuale. Ma il problema sta altrove. Nella *koiné* occidentale le donne trovano un dispositivo sociale (fatto di leggi, di mentalità comune, di meccanismi di assistenza ecc.) *contrario* a questa pratica, che può sostenere efficacemente la presenza nel mondo di chi decida di sottrarsene. In altri paesaggi culturali, invece, rifiutare l'escissione significa essere escluse dalla società intera, trovarsi nella condizione tragica dell'*outcast*. Di fronte a questa alternativa, chi la subisce come un *tertium non datur* non può far altro che scegliere l'escissione come deprivazione minore rispetto

La questione delle relazioni di potere/dominio nell'antropopoiesi è cruciale e ancora poco pensata in termini critici. In base a questo discrimine si potrebbe, ad esempio, fare un'analisi della desiderabilità delle diverse strutture culturali: l'esito sarebbe probabilmente piuttosto diverso da quello basato sul paradigma del progresso. In ogni caso, nessuna patria da recuperare, nessuno da cui imparare se non *fino a un certo punto*. I modi in cui il possibile può essere sospeso, e i soggetti dimidiati ridotti a vivere come animali dentro un ambiente fisso, sono molteplici: analogo è invece, e riconoscibile, l'effetto. L'inaccettabilità del dominio, qualunque sia la forma in cui si presenta, è forse l'unico criterio di valutazione indipendente dalla latitudine che il pensiero critico possa ancora darsi, per non rischiare da un lato l'inanità del discorso e dall'altro la perdita di qualsiasi posizionamento. Ma il senso primario dell'incontro con l'altro risiede nella comprensione del limite proprio, della propria strutturazione: il travaglio del vedere infine i propri servaggi.

We are the champions, my friend!

Vale per gli umani prodotti dal capitalismo quello che vale per tutti gli altri, in ogni cultura: viviamo e moriamo *per le e delle* verità che il nostro sistema ci passa insieme alla possibilità stessa di essere individui umani. Il che significa, innanzi tutto, conoscersi in quanto occidentali, sapere che siamo umani specifici, costruiti per credere talune cose e per percepirne tal'altre, per patire allegramente alcuni dolori rifiutandone orripilati altri, e per rifiutare sdegnati alcuni piaceri godendo invece di altri non meno strani. Non c'è niente di naturale in tutto ciò: come tutti gli altri, siamo prodotti *storici* e solo nella storia stanno le liberazioni possibili. Ci pare orribile, ad esempio, l'infibulazione e barbarica la drastica esclusione delle donne che non vi si sottopongono dalle loro società; ma, *si parva licet*, ben poche donne occidentali trovano il coraggio sociale di sottrarsi al dolore, peraltro perfettamente inutile, della depilazione e di esporsi al giudizio sociale che ne consegue. E ancora: la forma-base del piacere sessuale è sempre più quella mediata dalla pornografia, talmente diffusa nell'immaginario da sembrare ormai la verità stessa dell'erotismo; di converso, pare bizantina e quindi impraticabile qualunque *ars erotica* elaborata altrove, comprensibile solo previa traduzione pornografica. Ma, come ancora per poco si potrà osservare, altrove la relazione sessuale ha tutt'altro significato e altre forme, e la pornografia è merce d'importazione. E così via per ognuna delle idee, dei modi di vita che ci sono talmente connaturati da farci trovare del tutto irragionevole la loro messa in discussione e innaturale l'idea che possa assumere forme differenti da quelle a cui siamo usi. (Per inciso, lo "scandalo" è un'eccellente *rule of thumb* per individuare le nostre determinazioni culturali più profonde: ogni volta che la rimessa in questione di qualcosa ci provoca un senso di scandalo, lì si trova uno dei fondamenti della nostra strutturazione.)

a quella maggiore del trovarsi, improvvisamente, esclusi dall'unico mondo che si conosce. (Detto questo, ancor più istruttive sono le alternative infernali che imprigionano le scelte dei cittadini d'Occidente.)

In Occidente abbiamo imparato la soggettivazione e le forme del piacere, qui subiamo desoggettivazione e dolore: qui, pertanto, si gioca per noi la partita del possibile. Sapersi specifici aiuta l'immaginazione. Molti altri modi di costruire gli esseri umani sono non solo astrattamente possibile ma anche attivamente praticati: non c'è nessuna necessità naturale nel fare le cose in un modo invece che in un altro, e quindi nulla vieta di pensarne altri ancora. Ma, anche, occorre avere ben chiara la potenza con cui la strutturazione agisce, la forza del tutto reale con cui costringe i soggetti dentro i suoi schemi e la facilità con cui questi si trasformano in gabbie e fanno a pezzi l'orizzonte. Per quelli che – qui come altrove – non riescono a rassegnarsi a situazioni di dominio, la partita del possibile prende a volte le mosse da una domanda stupefatta: *com'è stato possibile?* È la questione centrale, irrisolta, delle migliori riflessioni filosofiche sul totalitarismo²⁶ ed è la domanda che si ripresenta, oggi, in un clima solo superficialmente meno cupo di quello degli anni Trenta del secolo scorso. Come ha fatto il capitale a indurci a barattare i piaceri della nostra presenza come umani nel mondo con l'edonismo d'accatto dei centri commerciali e dello show-biz? Com'è riuscito a farsi prendere *sul serio* per il migliore dei mondi possibili?

Secondo Pignarre e Stengers – e la pista è promettente – lungo una via non troppo diversa da quella battuta da tutte le altre forme di dominio. Se infatti alcuni dei suoi trucchi sono nuovi e propri alla sola postmodernità, e necessitano quindi di analisi specifiche, altri sono vecchi quanto è preistoricamente vecchia l'umanità che continua a subirli. La sclerosi del potere in dominio passa, qui come altrove e fra le altre cose, per la negazione dell'esperienza; per la frammentazione e la separazione degli individui; per le iniziazioni nere; per l'educazione alla miseria; per la naturalizzazione della storia; per la diffusione della paura. Sono trucchi banali, la cui declinazione specifica è però *tutte le volte* paurosa ed efficace. A molte donne del mondo non è dato di scegliere se avere o meno figli: questo (giustamente) ci indigna; ma a nessuna cittadina d'occidente è oggi dato di scegliere di avere una dozzina di figli, e questa impossibilità la chiamiamo liberazione. Consideriamo la separazione in caste come il retaggio di un passato di oppressione e la competizione di tutti contro tutti sul mercato del lavoro come una legge naturale. La stregoneria africana sembra ben più orribile dell'affiliazione alle istituzioni. E senza il codice civile che regola il possesso dei beni e quello delle persone non si saprebbe come comportarsi. Lungo queste linee d'azione l'organizzazione delle cose si riproduce in dominio, determinando anche, a livello individuale, le zone in cui – coscienti o senza neanche accorgercene – subiamo o facciamo subire lo sfruttamento; in cui siamo dolore o coazione a ripetere; in cui non siamo soggetti. Sono le nostre zone interne di collusione col dominio, zone in cui siamo piccole mani che lavorano alacri alla riproduzione del sistema, alla perpetuazione della nostra schiavitù.

Rispetto ad altre forme culturali, peraltro, il capitalismo presenta una capacità davvero straordinaria, perfino ammirevole, di ricaptazione e riconversione funzionale di ogni linea di

²⁶ Recalcati 2007

fuga e di ogni rottura, ivi inclusa la ribellione. La sua specificità sta nell'articolazione efficace di due momenti: la conversione di ogni movimento in plusvalore e l'investitura ufficiale di ciascuno a sovrano del proprio asservimento. La storia delle avanguardie ne è testimonianza sufficiente: ciò che partiva come critica titanica e radicale al sistema finiva per arricchire i mercanti d'arte o abbellire le pareti dei musei; e l'autovalorizzazione di qualsiasi sedicente artista come "critico del sistema" è, oggi come allora, perfettamente funzionale all'estrazione di plusvalore dalla sua opera. Allo stesso modo, il terzo settore estrae plusvalore a palate dall'autovalorizzazione di chi ci lavora che, convinto di salvare il mondo, perde intanto quel minimo di salario che gli garantirebbe di salvare se stesso dal portafogli dei genitori o, peggio, dai ratei delle banche. L'ideologia dell'autopoiesi, dell'individuo che si autodetermina in completa libertà e sganciato da ogni legame, trionfa nel momento stesso in cui ogni strumento collettivo di indipendenza individuale (dal salario alle pensioni, dalla sanità gratuita allo spazio pubblico) viene depotenziato e in cui gli individui vengono immessi sul mercato alla stregua di monadi irrelate, flessibili e infinitamente sostituibili. L'autismo è eletto a paradigma dell'individuo – come se il fatto stesso di essere soggetti non comportasse l'essere ontologicamente in relazione con altro (con la propria storia, con l'ambiente circostante, con le relazioni che ci hanno fatto e che abbiamo fatto, con gli altri umani e coi viventi in generale, con la materia che ci compone e con la potenza che le è propria, con il limite, con l'indeterminato dell'apertura al mondo).

Questa atomizzazione degli individui sarebbe intollerabile, letale per la stessa sopravvivenza, se non ne venisse continuamente estratto un plusvalore che rifluisce in parte, sotto forma di autoaffermazione – professionale, sessuale, intellettuale, morale: in ogni caso sempre *separata* – verso gli stessi atomi sociali. Il principio di funzionamento è quello dei videogiochi o della tossicodipendenza: a una parte separata dell'individuo frammentato in funzioni fisiologiche autonome (i lobi frontali, gli organi sessuali, la funzione stimolo-risposta) viene assegnato un godimento spasmodico e facilmente ripetibile, che nella sua intensità meccanica fa perdere di vista l'intero e la sua potenza. È un sistema altamente avanzato: talmente oliato che, fra i lavoratori a progetto che lavorano 12 ore al giorno per 400 euro al mese, non trova spazio nessun movimento di critica reale. Ciò che sapeva il proletariato della Londra di Engels (che la situazione è pesante) è oggi opaco al cognitariato globale, tutto preso dalla propria autoaffermazione²⁷; ciò che qualsiasi cittadino sudamericano poteva affermare come un truismo (che la polizia non è buona e non ti porta a casa dalla mamma se ti perdi) era ignaro alla generazione torturata nella civile e postmoderna Genova nei giorni del G8. Viene il dubbio, in

²⁷ Fa bene Simona Forti, in un commento a *1984* di Orwell, a sottolineare il carattere ontologico degli effetti della menzogna e della negazione dell'esperienza, il loro potere nel disfare ogni forma di soggettività e, in senso largo, di "realtà": «Tanto che il vero momento drammatico, nella sua [*scil.*, *del protagonista Winston*] relazione con O'Brien, non sta nella scoperta – che del resto scoperta non è – dell'appartenenza di quest'ultimo alla cerchia interna dell'oligarchia di partito. E nemmeno nell'uso scellerato, ma oculato, che egli fa della crudeltà. L'acme del dramma si raggiunge quando Winston inizia a dubitare non della buona fede, ma della malafede di O'Brien.» (Forti 2007, p. 170).

certi giorni di democrazia, che perfino l'eccedenza soggettiva non sia altro che una prescrizione della macchina.

Quel che non ha governo

A questo punto si può legittimamente porre una domanda ulteriore, e dirimente: esiste o no, negli esseri umani, qualcosa che eccede ogni determinazione data? Ovvero: siamo completamente prodotti dalla nostra cultura (o, in un'altra versione, dalla nostra biologia), determinati da essa a essere così come siamo e non altrimenti; oppure nei soggetti si mantiene un'eccedenza, una potenzialità inesausta e inesauribile, che spinge verso il superamento di qualsiasi situazione preordinata? Le risposte che vengono date a queste domande determinano modi radicalmente diversi di stare al mondo. In un certo senso, esse ripartiscono due grandi campi che, approssimativamente, possono essere detti «destra» e «sinistra»: per la prima, la giustizia sta nella natura delle cose (siano essi oggetti di natura o oggetti di cultura), è già data dalla somma delle determinazioni in cui esse si dispongono; per la seconda, essa non può che essere storicamente costruita a partire da ciò che emerge nel tempo, e questo non è soggetto a nessuna "meccanica storica".

Questa dunque l'ipotesi: che qualcosa nei soggetti continuamente ecceda le determinazioni – quelle più visibili ed esterne così come le stesse determinazioni identitarie. Che, con Simondon²⁸, i soggetti siano più che unità e più che identità, e che le radici della politica stiano nell'ontologia dell'essere che si individua. Non è la lotta di una natura buona contro la prigione che la cattura, né una lotteria metafisica in cui alcuni diventano macchina e altri diventano rivoluzionari; piuttosto, è il divenire-altro di ciascun soggetto nella relazione con gli altri e col mondo. Proprio *per via* dell'antropomorfosi del capitale, la cui fenomenologia i due testi visti sopra descrivono in modo così acuto, la linea di faglia non può passare né fra gli individui e il capitale, né fra le diverse forme di stare al mondo: ma taglia ciascun soggetto al suo interno, lo divide dagli altri e da sé. Figli legittimi del capitale, fatti a sua immagine e somiglianza, entriamo e usciamo continuamente dalla *zombie-zone*, a volte senza neanche accorgercene; e siamo tagliati continuamente, continuamente richiamati a prestazioni che coi nostri bisogni e la nostra esigenza di felicità poco hanno a che fare, e che sentiamo però come imprescindibili doveri. Le domeniche risultano così tristi perché mettono a nudo il vuoto di vita di quando la produzione si ferma; ma anche, sono irrimediabili in quella tristezza perché a seguire non c'è una serie infinita di altre domeniche – in cui qualcosa bisogna pur inventare... – ma un nuovo lunedì pieno di adrenalina, che fa dimenticare la depressione metafisica del giorno prima. Pignarre e Stengers non vedono fino a che punto il capitale è costitutivamente dentro di noi, il nostro essere innanzi tutto capitale; Tiqqun non vede invece il dolore della Jeune-Fille, ciò che, in lei in quanto umano domesticato, eccede la domesticazione e si schianta dolente contro il cadavere squisito che lo contiene e lo comprime.

²⁸ Simondon 1989.

È qui dunque che queste due "macchine di visione" trovano i limiti della loro applicabilità; qui che bisogna imparare a procedere senza protesi, senza diaframmi distanzianti fra sé e il mondo e, ancor peggio, fra sé e sé. Perché se è vero che siamo tutti Jeunes-Filles tardo capitaliste, addetti alla promozione di noi stessi come merci sul mercato, in debito di senso come le imprese vanno in debito di credito, è altrettanto vero che, sotto i riflessi del packaging, qualcosa continua a farsi sentire. In negativo: come dolore sordo, depressione, bisogno di sostegno, rabbia, bouffée psicotica, cancro. A volte in positivo: come propensione alla vita, occhio acuto, desiderio di umani, eccedenza. Nel meccanismo antropopietico di questa umanità preistorica bisogna innanzi tutto conoscersi come individui culturalmente specifici (e specificamente frantumati) per potersi riconoscere come esseri umani generici. Declinato qui e ora: bisogna sapersi Jeune-Fille e zombie del capitale per arrivare a conoscere quello che, in noi, resiste alla zombificazione e non è Jeune-Fille. Non esisterà nessun *vieux homme* – nel senso culturale di "soggetto della propria maturità" – che non sia (stato) Jeune-Fille.

Resta da stabilire cosa sia ciò che nei soggetti eccede le determinazioni e apre al possibile. Da un certo punto di vista, ci si potrebbe anche fermare alle soglie di questa domanda, perché le risposte specifiche non hanno troppa importanza. Non che non ne abbiano per i singoli individui che le cercano, ma il punto è un altro: la risposta affermativa all'esistenza di qualcosa che spinge a superare le determinazioni traccia una linea di riconoscimento politico, non una comunanza scientifica. Per i credenti ciò che eccede e che trascina oltre è Dio; per i materialisti il dispiegamento è reso possibile dalle leggi della materia; secondo i vitalisti è continuamente in azione un principio di movimento; e via così. Al di là delle singole risposte e delle piste di esplorazione che esse aprono, è tuttavia importante tentare una descrizione, anche solo di massima, del panorama "esistenziale" in cui esse trovano posto. Nei paragrafi che seguono non c'è nessuna sistematicità: *emergenza, esperienza e piacere* sono solo tre possibili segnastrada per una teoria che intenda avere qualche presa sulle condizioni presenti di realtà.

Ciò che eccede le determinazioni è qualcosa che emerge: la partita fra il chiuso e l'aperto si gioca anche attorno al senso che viene attribuito all'*emergenza*. Per chi trova la giustizia nello stato delle cose, l'emergenza è allarme, è ciò che turba l'ordine naturale (o comunque costituito) e che pertanto dev'essere immediatamente rintuzzato, ridotto, normalizzato. A questa declinazione di emergenza si risponde colpo su colpo: essa presuppone e richiede la buona volontà degli scopi prestabiliti, la puntualità degli interventi tecnicamente avveduti. Ogni deviazione dalla norma, ogni tracimazione dev'essere riportata nell'alveo delle procedure standardizzate nel minor tempo possibile. È quanto si vede in questi anni nel diffondersi generalizzato dello stato di emergenza e del modo di vita che esso presume e ingenera: dalle misure di sicurezza negli aeroporti alle campagne di prevenzione contro i tumori, dai decreti legge alla protezione civile internazionale fino ad arrivare al diffondersi delle emergenze psichiche (attacchi di panico, crisi psicotiche, andamento epidemico della depressione): l'emergenza muove soldi e buona volontà, nella convinzione mortifera che si arriverà infine, in qualche punto del futuro, a una situazione di cessato allarme – ovvero a una situazione in cui l'intera vita (biologica, psichica, sociale ecc.) sia governabile tramite procedure. Nell'allarme, il

protocollo è strumento imprescindibile, vero nemico dell'emergenza nel suo dare alle forze una disposizione che si sa efficace nel far fronte agli eventi. È la declinazione postmoderna dell'antica ossessione occidentale per la *garanzia*, per oggetti e modi che siano intrinsecamente, ontologicamente buoni, e che permettano di non dover fare attenzione nel rapporto con loro. La procedura, il protocollo non richiedono alcuna cautela, nessuna arte dell'azione, e anzi proprio l'arte (ovvero la capacità di scelta in situazione) escludono a priori: ciò che esigono è solo disciplina esecutiva, fedeltà alle consegne. Ma l'emergenza è anche ciò che emerge dal fondo (dal fondo del tempo, della materia, dei soggetti); è l'indeterminato che prende forma; sono nuove relazioni in cui ciò che era lontano si avvicina e cerca una compatibilità; sono linee di trasformazione aperte alle potenze soggiacenti, il muoversi dell'insieme di tensioni (atomiche, chimiche, molecolari, organiche, psichiche, sociali, collettive) che ci compongono. L'emergenza che fa muovere i soggetti verso l'ignoto e che richiede nuove compatibilità si lascia vedere con la grazia bradisismica delle balene che affiorano, oppure esplose puntuale negli istanti che non permettono ritorno. È lo stato di emergenza permanente di cui scrive Benjamin, agli antipodi dello stato di emergenza in cui la legge è sospesa e la legge "naturale" del più forte vige insieme ai protocolli procedurali. Di questa emergenza non c'è scienza: se ne dà solo esperienza.

E qui occorre intendersi: l'esperienza non è un'avventura esotica; non è l'accumulo di memoria biografica; e non è neanche il ripercorrere, più o meno obbligato, una pista già tracciata e a noi assegnata perché "così vanno le cose". Niente di ciò che avviene lasciando immutato il soggetto nel chiuso del suo essere così com'è, a parlare propriamente, esperienza: si fa esperienza quando qualcosa ci cambia, quando non si può più fare come prima, quando il mondo prende un altro aspetto; e quando in ciò c'è qualcosa di irrevocabile. Proprio l'irrevocabilità è la cifra dell'esperienza: non si può più fare come se non fosse stato. Non c'è nessun contenuto che, in sé, sia esperienziale: non c'è nessun segreto, come insegna la metafisica di ogni rito d'iniziazione; è una questione di posizione: cosa si sa, al termine della "prima volta", che già non si sapesse prima? È l'irrevocabilità dell'ordinale, è la freccia stessa del tempo a far sì che, da quel momento in poi, la posizione esperienziale sia differente. Per questo i sistemi di dominio aboliscono, ovunque vi riescono, l'esperienza: perché nella coazione a ripetere, che sta alla base dell'accumulo di plusvalore, l'esperienza – che è per sua natura irripetibile – ha l'effetto di una deflagrazione.

Il capitalismo contemporaneo, si diceva sopra, ha di particolare, rispetto agli altri sistemi di macrodominio, un'impressionante capacità di riconvertire *tutto* in plusvalore e spettacolo (ovvero, in autovalorizzazione di sistema). Questo si declina nei soggetti del capitale in un timbro emotivo specifico, una sorta di accidia, una previa stanchezza rispetto a tutto ciò che nel mondo si può fare, nel timore rassegnato che, comunque vada, non si sarà fatto altro che foraggiare il sistema. È la versione depressa e rassegnata della paranoia, l'atto di accettazione di una realtà integralmente determinata contro la quale nulla si può. A contrastare questo sentire malinconico c'è tuttavia la specifica qualità di ciò a cui si può correttamente dare il nome di esperienza. Nell'emergenza di soggettività, nel moltiplicarsi e ispessirsi dei propri legami al mondo, il tempo e la vita manifestano una qualità irriducibile a ogni vampirizzazione. Si può

descrivere questa qualità come *piacere*, a patto di non confondere la pienezza della vita, immediatamente riconoscibile a chi ne fa esperienza per via di un modo diverso e più forte di essere presenti nel mondo, allo schema stimolo-risposta, adatto forse a descrivere quel che sentono i vermi piatti o certe fasi della tossicodipendenza, ma del tutto improprio già a partire dalla vita psichica delle specie mammifere. Non può essere un caso se le scempiaggini della sociobiologia sono diventate pensiero comune proprio nel momento in cui la macchina capitalista stringeva le cinghie anche in terra occidentale. La qualità di quel tempo e il piacere della presenza che vi si prova sono forse, per chi li ha provati, l'unica cosa a cui vale la pena di restare fedeli: la certezza di essere stati, quella volta almeno, pienamente vivi. Capita spesso che questi momenti siano di reale, effettivo pericolo ma, per paradossale che sembri, mai come in quelle situazioni ci si sente, per usare la metafora di Wittgenstein, «al sicuro nelle mani di Dio»: non la certezza materiale di essere al riparo da pericolo ma, al contrario, la sicurezza che, qualsiasi cosa accada, non può intaccare la fonte di ciò che, in quel momento, spinge oltre. Qualsiasi cosa accada, va bene così: è il «sì» di Nietzsche, la liberazione dei Vangeli, il Tao; è la comune esplorazione di ciò che è possibile ai vivi.

Il filo che lega le esperienze prende le forme individuali della presenza, ovvero della quantità e della qualità delle connessioni del soggetto col mondo. Gli psicologi li chiamano *attaccamenti*, e il vocabolo va bene, a patto di non immaginarli come rapporti esterni al soggetto: essi sono, semmai, parti sostanziali (“ontologiche”, per dirla coi filosofi) della soggettività e della soggettivazione. La connessione fondamentale e primaria, quella che contiene tutte le altre senza mai esaurirsi, è quella col mondo; è al mondo, in fondo, che ci attacca tutto il lavoro culturale che è stato fatto su di noi per renderci umani, ovvero in grado di abitare un orizzonte aperto. A questa iscrizione primaria non può sostituirsi nessun'altra, pena il venir meno della presenza e il rischio patologico: non la madre, non il maestro, non il lavoro, non la storia d'amore, non l'*idée fixe*. La presenza al mondo del soggetto è tanto maggiore quante più connessioni vive essa compone; ed è tanto più fragile quante meno connessioni vi sono e a seconda del carattere degli attaccamenti stessi. Alcuni sono ricchi, prendono dal soggetto e danno a loro volta, sostengono, potenziano e danno vita; aprono al possibile. Altri invece – quelli che, senza fatica, si possono definire stregoneschi – prendono senza dare, estraggono plusvalore dal soggetto, ne fanno una pila voltaica tramite l'asservimento: chiudono e dominano. Data la tendenza delle relazioni di potere a diventare relazioni di dominio, è del tutto irenico immaginare un soggetto che abiti soltanto relazioni di potere – ed è questa, a grandi linee, la figurazione di qualsiasi avvenire utopico, del mondo post-rivoluzionario che Marx si vietava d'immaginare. Tanto più presenti quanto meno dominati, ma anche tanto più presenti quanto meno dominanti: la presenza è anche la capacità di trattenere il rovesciamento letale del *proprio* potere in dominio. Essendo una potenza, essa è al contempo *potenza di* e *potenza di*

*non*²⁹: in questa capacità di sospendere la via che porta al dominio non c'è affatto impotenza o rinuncia, ma la forma più piena e matura di presenza.

* * *

Gli scrittori del disastro sono quelli che insegnano a strappare il velo e a disprezzare le consolazioni, che rendono visibili le prigioni e illuminano il lato nascosto delle cose. Hanno la vocazione del cartografo: al lettore consegnano mappe, descrizioni accurate di ricognizioni scientifiche. L'elenco di questi autori è producibile: sono i grandi critici – di sinistra spesso, a volte anche di destra – a cui si deve la fuoriuscita dal mondo candito dell'infantilizzazione coatta e l'apprendistato all'età adulta. Ogni epoca ha i suoi, specifici; alcuni durano a lungo (tanto a lungo quanto la situazione che hanno perimetrato): Marx, Proust, Freud, Adorno, Debord. Sono quelli che ti spiegano a te stesso, che ti folgorano di precisione nel tuo essere così come sei stato voluto. Li chiami maestri e passi il tempo a cercare di ucciderli, vorresti morte le loro voci insieme alla realtà implacabile che descrivono (ma ti sai in quel caso, almeno in parte, morto con loro e con quella).

Poi ci sono gli scrittori dell'eccedenza, e qui il gioco si fa sottile. Perché se i fotografi del reale sono accomunati oggettivamente da un medesimo oggetto d'indagine e finanche da un metodo per indagarlo (e ci sono quindi genealogie, a volte, e perfino scuole), questi secondi invece non solo non fanno gruppi, ma neppure convergono attorno a una stessa realtà osservabile. È quindi arbitrario anche il farne un gruppo, specie se poi, per giunta, si pretenda di distinguerlo dal primo – su questo torneremo. Per il momento, diciamo che scrittori dell'eccedenza sono quelli che, nel disastro, intuiscono il possibile. Uomini senza qualità, secondo Musil, nel senso in cui le qualità rendono adatti gli individui a una realtà specifica, mentre costoro guardano, per definizione, alle realtà non ancora attuali.

«Intuire il possibile» significa avere chiara la situazione e quindi usare le opere degli scrittori del disastro come si usano le scale, i poggi, i belvedere. Da lì, avendo il panorama sott'occhio, vedere anche (*per speculum et in aenigmate*) ciò che eccede le circostanze, le linee di trasformazione possibili, la potenza che sta al di sotto delle rovine. È un lavoro più da pratici che da scienziati, più da lupi di mare che da cartografi: e infatti la cialtroneria è sempre in agguato, la lirica demente e l'apologia del nulla il rischio continuo. Ma messi di fronte al reale costoro dispongono un'arte analoga a quella dell'architetto che, messo dentro una casa malandata che dissuaderebbe il profano dall'acquisto, "vede" ciò che se ne può fare, intuisce le piste per ovviare ai difetti, per potenziare i pregi, per rendere abitabile l'inabitato. Questi autori, al contrario dei primi, non possono insegnare: non esiste «metodo», nella lettura del possibile, né, per definizione, vi sono contenuti universali. L'oggetto del loro vedere, e poi del loro scrivere, è sottile: non può essere circoscritto per via scientifica ma solo per via d'esperienza. È

²⁹ Agamben 2005.

un paradigma indiziario, quello a cui si appoggiano; è l'arte dell'intuizione, che non è formalizzabile.

Viene però il dubbio che *questo tipo* di rigore [*scil.*, quello della scienza] sia non solo irraggiungibile ma anche indesiderabile per le forme di sapere più legate all'esperienza quotidiana – o, più precisamente, a tutte le situazioni in cui l'unicità e l'insostituibilità dei dati è, agli occhi delle persone implicate, decisiva. Qualcuno ha detto che l'innamoramento è la sopravvalutazione delle differenze marginali che esistono tra una donna e l'altra (o tra un uomo e l'altro). Ma ciò può essere esteso anche alle opere d'arte o ai cavalli. In situazioni come queste il rigore elastico (ci si passi l'ossimoro) del paradigma indiziario appare insuperabile. Si tratta di forme di sapere tendenzialmente mute – nel senso che, come abbiamo già detto, le loro regole non si prestano a essere formalizzate e neppure dette. Nessuno impara il mestiere del conoscitore o del diagnostico limitandosi a mettere in pratica regole preesistenti. In questo tipo di conoscenza entrano in gioco (si dice di solito) elementi imponderabili: fiuto, colpo d'occhio, intuizione³⁰.

Possono solo segnalare, testimoniare, cogliere indizi che gli altri percepiscono oscuramente, senza davvero vederli. Indicare che, nelle rovine, qualcosa continua incessante a non essere riducibile al disastro; e testimoniare che restare fedeli a ciò che vive non è impossibile, non è follia e neppure consolazione per anime belle: ma opzione politica decisiva. Ne va non tanto dello stile, e neppure della comprensione astratta delle cose, ma della forma di vita che quell'intuizione ha sviluppato.

Questa «intuizione bassa» è radicata nei sensi (pur scavalcandoli) – e in quanto tale non ha nulla a che vedere con l'intuizione sovrasensibile dei vari irrazionalismi otto e novecenteschi. È diffusa in tutto il mondo, senza limiti geografici, storici, etnici, sessuali o di classe – e quindi è lontanissima da ogni forma di conoscenza superiore, privilegio di pochi eletti. È patrimonio dei bengalesi espropriati del loro sapere da Sir William Herschel; dei cacciatori; dei marinai; delle donne. Lega strettamente l'animale uomo alle altre specie animali³¹.

Questi autori non fanno scuola e neppure tradizione anche per una seconda ragione, ancora più sostanziale: non possono *riconoscersi*, possono solo *essere riconosciuti*. A ciascuna epoca, a ciascun soggetto, le sue voci; ciascuna posizione cerca strategie fra gli antenati a disposizione. Ma se alcuni padri si scelgono, non si scelgono invece i figli, e la paternità è sempre insicura: per questo chi parla di eccedenza e di possibile lo fa sempre al vento, senza curarsi della posterità e tanto meno della legittimità.

Nei testi del disastro si trovano spesso anche sentieri di eccedenza, e le grandi opere dell'eccedenza sono sempre anche panoramiche psichedeliche del disastro (Don Chisciotte, per fare un solo esempio). Per questo è impossibile fare due gruppi, separare questi da quelli: il

³⁰ Ginzburg 1979, p. 92.

³¹ Ginzburg 1979, p. 93.

cartografo ha davanti agli occhi più di quanto possa tracciare sulla mappa che va disegnando; il danzatore deve conoscere le asperità del terreno.

Non la rivoluzione ma il momento rivoluzionario è ciò che, ogni volta, rimane insuperabile.

Bibliografia

- Agamben Giorgio, 2002. *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Bollati Boringhieri, Torino.
- Agamben Giorgio, 2005. *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Neri Pozza, Vicenza 2005.
- Cavallaro Luigi, 2005. *Il modello mafioso e la società globale*. Manifestolibri, Roma 2005.
- Cesarano Giorgio e Collu Gianni, 1973. *Apocalisse e rivoluzione*. Dedalo.
- Cesarano Giorgio, 1974. *Manuale di sopravvivenza*. Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- Coppo Piero, 2007. *Negoziare con il male. Stregoneria e controstregoneria Dogon*. Bollati Boringhieri, Torino.
- Deleuze Gilles, 1981. *Cours sur Spinoza*. <http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>.
- Forti Simona, 2007. *Scene di paranoia in Oceania. Per una rilettura di Nineteen Eighty-Four*. In: Forti Simona, Revelli Marco, (a cura di), *Paranoia e politica*. Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 7-15.
- Forti Simona, Revelli Marco (a cura di), 2007 a. *Paranoia e politica*. Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- Forti Simona, Revelli Marco, 2007 b. *Paranoia e politica. Interazioni tra vita psichica e potere*. In: Id., (a cura di), *Paranoia e politica*. Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 7-15.
- Foucault Michel, 1975. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Einaudi, Torino 1976 e 1993.
- Foucault Michel, 1984. *L'etica della cura di sé come pratica di libertà*. In: Id, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Volume 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*. Milano: Feltrinelli, pp. 273-294.
- Freud Sigmund, 1901. *Psicopatologia della vita quotidiana*. In: Freud Sigmund, *Opere*. Vol. 4. Bollati Boringhieri, Torino 1989.
- Gardner Lytt I., 1972. *Nanismo da deprivazione*. «Le Scienze» 50, pp. 72-78.
- Ginzburg Carlo, 1979. *Spie. Radici di un paradigma indiziario*. In: GARGANI Aldo (a cura di), 1979. *Crisi della ragione*. Einaudi, Torino 1979, pp. 57-106.
- Lacan Jacques, 1955-1956. *Il seminario. Libro III. Le psicosi*. Einaudi, Torino 1981.
- Pignarre Philippe, Stengers Isabelle, 2005. *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. La Découverte, Paris 2005.
- Recalcati Massimo, 2007. *Forme contemporanee del totalitarismo*. Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- Simondon Gilbert, 1989. *L'individuazione psichica e collettiva*. DeriveApprodi, Roma 2001.
- Sironi Françoise, 1999. *Persecutori e vittime. Strategie di violenza*. Feltrinelli, Milano 2001.

Tiqqun, 1999. *Elementi per una teoria della Jeune-Fille*. Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Tiqqun, 2000 e 2004. *Teoria del Bloom*. Bollati Boringhieri, Torino 2004.

Virno Paolo, 1994. *Mondanità. L'idea di "mondo" tra esperienza sensibile e sfera pubblica*.
Manifestolibri, Roma 1994.